

RASGOS PECULIARES DE LA SECULARIZACIÓN EN NUESTRO PAÍS¹

JOSÉ ANDRÉS-GALLEGO

Centro Superior de Investigaciones Científicas (Madrid)

No es fácil abordar el asunto que se me ha propuesto. Y no lo es por varias razones. La primera radica en que supone, de entrada, que hay una forma específica y peculiar en el proceso secularizador español, siendo así que se trata de una realidad desarrollada al mismo tiempo que en otras latitudes y no desde luego por casualidad, sino, probablemente, porque ha obedecido a las mismas causas.

Por otra parte, para saber si hay una forma peculiar de secularización en España, hay que saber si el punto de partida era ya peculiar. La hipotética peculiaridad, en efecto, puede haber surgido del propio proceso secularizador o puede ser el resultado del impacto de un hecho general, común a otros países, sobre una realidad que era ya peculiar, de manera que ha sido esa peculiaridad previa la que ha hecho que el proceso posterior sea asimismo singular. No oculto que, de entrada, la hipótesis que me parece más verosímil es esta última. La razón de que me lo parezca es que, como ya he dicho, el fenómeno de la secularización de los países cristianos y, más concretamente, de los católicos ha sido un hecho simultáneo y eso permite suponer que ha obedecido a idénticas causas o, mejor,

1. Lo que se dice en esta exposición se basa en la bibliografía del autor, cuya enumeración y algunos textos completos pueden verse en www.joseandresgallego.com. Sólo remitiré expresamente al libro que elaboré con PAZOS, A. M., *La Iglesia en la España contemporánea*, Ediciones Encuentro, Madrid 1999, 2 volúmenes; aunque el fondo interpretativo está pasado aquí por el tamiz de un libro inédito, *Y olvidó que era imagen*, del que hay información en la web mencionada. Por otra parte, estas páginas se inscriben en el proyecto BHA2003-09878-C02, del Plan Nacional de Investigaciones, Ministerio de Educación y Ciencia.

a una sola y única causa, que ha sido lo común. Pero no deja de ser todo esto una hipótesis.

Más grave aun es la dificultad de establecer relaciones de causa-efecto en este orden de cosas. Podemos, ciertamente, describir con bastante detalle en qué ha consistido y consiste la secularización. Pero resulta mucho más aventurado y, a veces, imposible averiguar por qué ha ocurrido. Esto obedece, simplemente, a la naturaleza —mental— del acontecimiento al que me refiero. La secularización es, en efecto, un hecho legal, político, económico y todo lo que quiera —y deba— añadirse; pero se trata, ante todo, de un fenómeno mental, un cambio en la manera de pensar de la gente. En la medida en que se trata de un fenómeno general, común a otros países, se podrá pensar que ha sido y que es, en parte, un fenómeno de mimesis, de imitación, de contagio. Pero eso sólo desplazará nuestra duda —sobre las razones últimas del fenómeno— un poco más allá: al punto en que comienza, en alguna parte, a abandonarse el hecho religioso. Y saber por qué ocurre algo así, sin reducirse a tópicos, con el afán de dar una respuesta contrastable y contrastada, no siempre resulta posible. Las estadísticas y mil indicadores dejan ver a las claras que la estructura familiar permanece en España, a despecho de la secularización de que hablamos, más fuerte y resistente que en otros países. Y eso no es baladí, cuando se habla de cristianismo. Pero ¿por qué es más fuerte?, ¿por qué resiste mejor?, ¿por el clima —valga el tópico—, que facilita la relación, o por algo tan diferente y alejado de ello como las creencias? En puridad, no lo sabemos.

Por eso añado que el tópico es el principal enemigo de esta exposición mía. Pero ¿no cabe la posibilidad de que haya tópicos veraces? Ciertamente, sí. Y nos lo tendremos que plantear también, por tanto, en algunos casos, cuando hablemos de determinados aspectos.

Diré por último, cerrando el elenco de dificultades de mayor entidad, que muchos podrán alegar que tal o cual rasgo de los que voy a presentar como peculiares de España son en realidad compartidos con otros países. Y es cierto. Me apresuro a advertir, por tanto, que lo que constituye la peculiaridad española —si la hay— es que se dé *un conjunto* de esos rasgos; un conjunto que —ése sí— sólo aparece como tal, compuesto por esos ingredientes y no otros, entre nosotros.

Los dos ritmos de la secularización y la primera experiencia: la tradición del siglo XVI

Empecemos por el propio concepto. Entendemos lo que es la secularización; nos referimos, en esta ocasión, a la pérdida progresiva del sentido religioso cristiano o, si se prefiere, en España, el católico. Ahora bien, basta abrir cualquier texto de historia de la Iglesia para ver que, en esa realidad, ha habido dos tiempos, con dos ritmos diversos y un muy distinto alcance social en cada uno de ellos: una cosa es la secularización que se dio sobre todo, en el pensamiento culto, entre el siglo XIV y el siglo XX, y otra la secularización de todos los aspectos de la existencia humana que se ha acelerado velozmente desde los años sesenta del propio siglo XX. Los dos momentos forman parte de un mismo proceso pero son por completo distintos; es distinto su ritmo —mucho más veloz el segundo— y es diverso su alcance social.

Hablemos del primer período. Y no para recordarlo sino para apuntarlo únicamente y preguntarnos si fue ya peculiar esa primera secularización del pensamiento culto en España. Los grandes hitos del proceso se conocen bien; han sido repetidos mil veces, por mil autores, con peor o mejor fortuna: enlaza el nominalismo con el racionalismo y el vaciamiento final del propio racionalismo con el nihilismo. Es una larga marcha de seis siglos, paso a paso, libro a libro, especulación a especulación de filósofos y teólogos. ¿Ha sido peculiar ese proceso en España?

La respuesta no admite duda: es evidente que sí. Para empezar, el proceso al que me refiero anida en el cristianismo desde el primer momento, se mantiene en el seno de la Iglesia católica cumplida la Reforma protestante, exactamente hasta Descartes —por limitarme a las figuras principales—, y, desde aquí, sobre todo en el siglo XVII, deriva claramente hacia el protestantismo por medio de Leibniz y de otras personalidades señeras. Ahora bien, teniendo en cuenta que, en España, el protestantismo no tuvo carta de naturaleza hasta el siglo XIX —fue erradicado por completo en sus primeros brotes, durante el XVI— hay ya un obstáculo vital para que se trate de un proceso experimentado en España.

Y, en efecto, sabemos que, precisamente esos siglos, el XVI y el XVII, fueron los siglos de plenitud, aquí, de un pensamiento culto completamente ajeno a lo que digo, que fue el pensamiento escolástico. No sólo fue ajeno sino que constituyó, en contraste con

aquella otra línea especulativa, la cumbre de la historia del pensamiento culto español. No ha habido época tan brillante como aquella, que enlaza las figuras de la primera mitad del Quinientos —el Doctor Navarro y Francisco de Vitoria entre los primeros— con la cumbre de Suárez en los comienzos del Seiscientos.

Ahora bien, ¿hablamos de algo más que de una recia corriente especulativa? ¿Tuvo que ver con la secularización que había comenzado en otros países? ¿Se secularizó España, a pesar de todo? La primera respuesta tampoco deja lugar a dudas: no hablamos de un pensamiento que se mantuviera en la urna de cristal de universidades y conventos, sino de unas ideas que fecundaron real y eficazmente la sociedad española, en el sentido de que, en efecto, llegaron a informar los comportamientos de la gente; incluso los de la gente común. Esto fue así, primero, porque el “lugar” teológico del que partieron aquellos pensadores fue eminentemente práctico; gran parte de su especulación se definió y desarrolló a partir de problemas concretos que era preciso resolver —preciso, a veces, simplemente porque se lo imponía la conciencia— y sobre los que resultaba necesario u oportuno dar criterio. A Francisco de Vitoria no lo obligaron ni siquiera impulsaron positivamente a especular sobre los derechos de los indígenas americanos; fueron las noticias de lo que había ocurrido en el Perú —la manera violenta en que se les había impuesto el catolicismo al inca y sus vasallos— lo que le indujo a preguntarse si eso era justo y, a partir de ahí, fue como elaboró todo un sistema de pensamiento que dio lugar al derecho de gentes y, al cabo, al derecho internacional. *De facto*, los *justos títulos* de la Conquista —si había títulos justos o no los había para que los reyes de España se adueñaran de las Indias recién descubiertas— fue el “lugar” teológico por excelencia de aquella reflexión. Pero no el único. No tardó en llamar la atención la esclavitud a que estaban siendo sometidos los negros en África sobre todo desde 1453, cuando la caída de Constantinopla cerró los mercados de esclavos —*eslavos*, de ahí su nombre— del Mediterráneo oriental a los compradores occidentales. Y enseguida surgió el asunto de los intercambios comerciales en general y, con ello, la elaboración de toda una doctrina económica que trascendía lo puramente moral, aunque partiera de ello (del problema de si era lícito o no hacer las transacciones de una u otra manera).

Con un añadido —para explicar que todas estas reflexiones fueran eficaces—: y es que, entonces, y en España, los teólogos eran

atendidos y los reyes se sentían movidos a adecuar sus decisiones al dictado de los teólogos. Desde el principio del siglo XVI, se hizo habitual el recurso a la formación de *juntas* de teólogos y juristas para que estudiaran los casos de conciencia que los reyes les planteaban. Y esa práctica perduró hasta el siglo XVIII. Todo un Carlos III, pese a encarnar como muy pocos el estilo *despótico ilustrado* de aquella centuria, cuando quiso apoyar la constitución de un sistema bancario adecuado a las nuevas oportunidades económicas, por medio de la autorización de determinadas funciones financieras a una de las compañías que, en el Setecientos, se llamaron de los Cinco Gremios Mayores de Madrid, hizo eso –reunir una junta de teólogos y juristas– para hacer frente a los predicadores que ya habían comenzado a decir que esas transacciones eran usurarias y, por tanto, prohibidas.

Un primer rasgo: la debilidad del protestantismo

La primera consecuencia de lo que acabo de decir fue el mantenimiento de la ortodoxia católica durante siglos y, consecuentemente, la marginalidad del protestantismo. Se me dirá, con razón, que es que fue erradicado a viva fuerza. Pero, desde 1810, cuando se convocaron las que fueron Cortes de Cádiz, en España se decretó la libertad de prensa –precisamente para que se pudiera debatir cómo habían de ser y en qué debían emplearse esas Cortes– y, desde entonces discontinuamente, con cierta continuidad desde 1837, sin cortapisa alguna desde 1868, en España se pudo predicar el protestantismo. Y, sin embargo, sigue enteco. La predicación protestante de los siglos XIX y XX en España fue un sonoro fracaso. Se ha presentado como una muestra de la intolerancia con que los católicos españoles rechazaban la libertad de los demás. Y es cierto que la rechazaban, en ese punto; no dudaban en organizar amenazadoras manifestaciones callejeras contra los pastores protestantes. Pero no nos engañemos: el protestantismo español contó con medios económicos sobrados y, por lo menos en el último tercio del siglo XIX y el primero del XX, y otra vez desde 1967, tuvo a favor las leyes, sin que consiguiera penetrar, pese a ello, con verdadera fuerza.

Hay, ciertamente, algunas causas coadyuvantes. Quizá la principal es el error de perspectiva que hubo –me parece– en sus pro-

pios esfuerzos pastorales: no buscaron apenas el terreno —difícil— de la “alta” cultura, sino que tendieron a desarrollar sus prédicas en barrios marginales o pueblos mal atendidos por los curas católicos. Fue, en otras palabras, una predicación residual y, consecuentemente, lo fue también su éxito. Avanzaron, en algunos momentos, allí donde no llegaban los clérigos católicos, por descuido o por impotencia. E, incluso en esos lugares, era frecuente que sus adeptos españoles acabaran sus días llamando al cura católico más cercano para que los reconciliara con la Iglesia. Los informes de los obispos españoles dirigidos al Vaticano en 1875 sobre la situación del protestantismo son un venero de noticias en ese sentido, por citar solamente un lugar donde queda patente lo que digo.

El rasgo sigue en pie en nuestros días. Las confesiones acatólicas tienen un arraigo muy limitado, sobre todo si se comparan con las magnitudes de otros países católicos.

Segundo: la debilidad de las sectas y las supersticiones

Que eso ocurra así tiene que ver, sin duda, con la catequesis, que, al parecer, se ha desarrollado con solidez durante siglos. Al menos desde el siglo XVI. Con una solidez, diríamos, impertérrita. No sé si hay otro país católico donde se haya registrado la permanencia del mensaje catequético tan inalterado como en España. Hasta mediado el siglo XX —nada menos—, con algunas escasas excepciones en las tierras mediterráneas, la catequesis española se ha basado en sendos textos del siglo XVI: los de los jesuitas Astete y Ripalda. Con excepciones, el catecismo de Astete era el más estudiado en la Corona de Castilla, y el de Ripalda, en la Corona de Aragón. Sin duda, su lenguaje fue adaptado todas las veces que hizo falta para que lo entendiera la gente común de cada época. Pero el cuerpo doctrinal, el orden temático e incluso el contenido de las preguntas y respuestas se mantuvieron sustancialmente fijos durante cuatro centurias. A comienzos del siglo XX, es cierto, hubo catequistas que introdujeron preguntas nuevas en esos compendios del Quinientos, sobre todo para adecuarlos a las nuevas doctrinas y, más concretamente, para darles un tinte antiliberal. Pero la verdad es que esto —que fue reiteradamente denunciado en las Cortes españolas de la época— fue un caso marginal; la mayoría de las ediciones del Ripalda y del Astete se mantenía fiel al diseño pri-

mitivo. Llama la atención, en una de las reediciones del siglo XX, que el correspondiente obispo de Pamplona declare francamente, en la presentación, que le ha parecido mejor mantener el principio del *nihil innovetur*: “nada sea innovado”.

¿Tiene esto que ver con la futilidad de las supersticiones españolas, comparadas con las que pueden encontrarse —y se encuentran— en la historia religiosa del Reino Unido o Alemania? Insistamos: durante tres siglos, actuaba la Inquisición para refrenarlas. Pero eso no ocurrió ya ni en el siglo XIX ni en el XX. Y, sin embargo, la extensión de las sectas místicas en la España de hoy sigue siendo particularmente débil, si se compara con la que se registra en algunas ciudades de Italia o en distintos países de la América católica.

Se da el caso interesante de que el último gran proceso contra la brujería se registró en España en torno a 1600, siendo así que abundaron en los demás países europeos de los siglos XVII y XVIII. Y aquí no puede hablarse de contundencia inquisitorial. Los procesos españoles del entorno de 1600 llamaron la atención por la sensatez con que actuaron los jueces, reputando como manías de mujeres en edades difíciles lo que en otros lugares se tomaba por riguroso satanismo. Y no hubo más (de verdadera entidad y siempre en términos comparativos).

Tercero: un agnosticismo litúrgico

No fue España el único país católico, es cierto, donde, además, esa catequesis se concretó en el asociacionismo cofradiero y en las procesiones. Pero sólo en algunos países de Hispanoamérica y en algunas zonas de Italia han perdurado esos dos fenómenos como lo han hecho en España, con el añadido de que aquí se ha tratado de un fenómeno general y enormemente fuerte.

En efecto, en la gran mayoría de los países católicos, las cofradías y las procesiones sucumbieron ante la Revolución liberal. Por una parte, las desamortizaciones las dejaron sin medios económicos e incluso sin los templos que les servían de domicilio. Por otra, el nuevo espíritu del siglo no toleró esas antiguas manifestaciones de piedad, que se consideraban supersticiosas incluso entre los propios católicos más cultos. Y eso mismo es lo que sucedió en

España en los años treinta del siglo XIX. Las cofradías y sus manifestaciones penitenciales venían siendo objeto de dura crítica desde el poder —desde el Consejo de Castilla— tras el cambio de gobierno de 1766, bajo Carlos III. Pocos años después, en los años setenta del siglo XVIII, llegó a tomarse la decisión de suprimir todas las cofradías que no fueran sacramentales —de devoción al Santísimo— y estuvieran autorizadas por el prelado correspondiente. No llegó a aplicarse la norma; sólo dio lugar a un formidable expediente, que hace las delicias del investigador de estos asuntos porque constituye una enorme encuesta acerca de la situación de ese movimiento asociativo en toda España. Se conserva en el Archivo Histórico Nacional.

Las cofradías y sus penitencias públicas continuaron durante décadas (representadas, entre otros, por Goya) y sólo la desamortización de Mendizábal logró dar al traste con ellas, al nacionalizar sus bienes y suprimir un sinnúmero de templos, a muchos de los cuales se acogían. Pues bien, en los años cuarenta del propio siglo XIX, apenas diez años después, cuando la desamortización eclesiástica aún estaba en vías de aplicación, empezaron a recomponerse las cofradías, resucitando unas y naciendo *ex novo* otras. Y, con altibajos, el fenómeno siguió tomando fuerza durante el resto de la centuria y no se redujo precisamente en el siglo XX.

Soy consciente de la complejidad de sentimientos e incluso de creencias que se acogen en los últimos tiempos al fenómeno del resurgir cofradiero. Pero, aun así, que las cosas hayan ocurrido de este modo no es indistinto desde el punto de vista religioso. Tiene que ver con algo principal que es la consideración del cristianismo como una historia acontecida. La *procesión* es la representación de una historia. Y se da la circunstancia de que la vida cofradera ha girado y sigue girando en torno a la procesión, durante todo el año; de suerte que ha llegado a consistir en una catequesis cíclica acerca de la historia que se representa.

Esto es importante, digo, porque ha influido sin duda en que el catolicismo español no haya sido un código de conducta tanto como la fe en unos hechos. Tiene que ver, seguramente, con la fuerza de las devociones marianas (durante siglos, hasta el XIX, mucho antes de la declaración dogmática, los regidores de no pocos Ayuntamientos españoles juraban su cargo comprometiéndose a defender la Inmaculada Concepción de la Virgen María); tiene que ver, asimismo, con la fuerza de la devoción eucarística —el hecho histó-

rico por excelencia, cuya expresión procesional (el Corpus) ha sido otra de las manifestaciones religiosas en torno a las cuales ha girado una parte del ciclo anual de cada ciudad y de cada aldea—.

¿Guarda esto relación, en fin, con la singularidad del agnosticismo español que hace que —como tendencia dominante— cuando un español deja de creer no suele abrazar otra religión ni ingresa en otra Iglesia, sino que sencillamente se aparta de la católica? Porque es un hecho cierto que es así. Ya hemos hablado de la debilidad del protestantismo y las sectas místicas.

Más aún: entre ambos estadios —fe cristiana y agnosticismo— se ha ido desarrollando, al par de la secularización y como parte de ella, un fenómeno peculiar que es la desacralización de los ritos cristianos. Hasta ahí ha llegado el arraigo de las creencias, que, expresadas en ritos —en una liturgia, que ha sido decisiva para incardinar la fe y hacer que empape la cultura—, ha generado un conjunto de comportamientos sociales que resiste más que la propia fe. La mayoría de los españoles —creyentes y agnósticos— sigue bautizando a sus hijos, la primera comunión es una celebración común a todos, las confirmaciones llevan algunas décadas en auge, el matrimonio sacramental continúa dominando abrumadoramente sobre el civil, la muerte de la inmensa mayoría de los españoles —en fin— se acompaña de funerales y de enterramiento católico. Y es cierto, sin embargo, que, entre los mismos que hacen esto, se percibe el avance de la secularización, al tiempo en que esos usos se mantienen. Un ejemplo prístino lo dan las confirmaciones: es muy frecuente que jóvenes que siguen el proceso de formación doctrinal previa a la recepción del sacramento y, luego, lo reciben... no vuelvan a aparecer por la iglesia.

Suele decirse que se trata de meras formas *sociales*, sin que haya detrás de ellas una verdadera creencia. Me parece que, en rigor, esto es aventurar demasiado; no es posible saber lo que hay en el alma del *otro*, ni, por tanto, averiguar por qué obra así o asá. Pero, aceptado que tenga mucho de mero rito social, es justamente esto lo que llama la atención: la resistencia de los ritos católicos incluso entre los agnósticos, de manera que se ha desarrollado en ellos lo que podríamos llamar una liturgia católica desacralizada (aunque la verdad es que no resulta fácil expresarlo con un concepto satisfactorio, precisamente por la complejidad de sentimientos y actitudes que hay detrás de cada uno de esos hechos).

Cuarto: la debilidad de la ética civil

La concepción del cristianismo como historia tiene no poco que ver con otro rasgo peculiar, que es la debilidad del moralismo. Me explico. Se trata de una consecuencia de doble filo; lo veremos luego. De momento digamos que, en el siglo XVI, se dio en el seno de la Iglesia católica un proceso de sensibilización moral muy importante, derivado principalmente de la crítica —precisamente moralizadora— de Lutero. En el seno de la Iglesia se comprendió que el protestantismo, antes que una desviación doctrinal, había sido una reacción moral, frente a la inmoralidad que reinaba, en buena medida, en los cuadros jerárquicos de aquélla. Y eso dio lugar a un fuerte cambio de actitud, que se impuso en la segunda mitad del siglo y que consistió —entre otras cosas— en un esfuerzo de depuración de todas las conductas moralmente dudosas.

En rigor, esto no diferenció la Iglesia católica de las confesiones protestantes. Al revés, en algunas de ellas, como el propio luteranismo y sobre todo el calvinismo, el impulso moralizante fue mucho más fuerte y puede asegurarse sin temor que, en parte, se cayó en uno de los grandes errores del cristianismo moderno, que consistió en reducirlo a moral. Pues bien, esa hipersensibilidad moral protestante acabaría por penetrar también en la Iglesia católica de la mano de movimientos mediadores como el jansenismo, acuñado en el siglo XVII y poderoso en el XVIII. En el siglo XIX, puede decirse que la Iglesia católica estaba enteramente ganada por la corriente moralista.

Ahora bien, en España, no hubo jansenismo teológico. Brilló por su ausencia. Penetró, sí, la sensibilidad puritana, paulatinamente durante el siglo XVIII para imponerse en el catolicismo culto del siglo XIX. Pero, carente de sustento teológico, le costó como en pocos lugares, si hubo alguno. Recuérdese que a los jesuitas se les echó de España, en 1767, entre otras cosas por laxismo moral (los jesuitas dicen que los besos y los *tocamenti* no son pecado, clamaba el toscano Bernardo Tanucci por aquellos días, escribiendo a sus corresponsales españoles).

En España, en suma, la resistencia del catolicismo concebido como historia, ante el catolicismo concebido como moral, fue especialmente fuerte, y eso —unido a la peculiaridad del agnosticismo, que conduce al abandono de toda religión, antes que al cambio de creencias— contribuye a explicar, quizá, la debilidad de la ética civil,

por paradójico que parezca. En España no se ha logrado desarrollar una moral laica como la que informa la vida de otros países de Europa, señaladamente los de raíz germana, incluidos los anglosajones. Intentaron lograrlo los krausistas del siglo XIX. Pero fracasaron en buena medida. Por lo menos, no lo lograron en la medida deseada ni en la conseguida *de facto* en otras latitudes. La moralidad española siguió (sigue) prendida de la fe (aunque sea con alfileres, según hemos de ver más adelante).

Quinto: un agnosticismo universalista

Versión eclesiológica de estos hechos es la ausencia, en España, de algo parejo al galicanismo. Que tiene que ver, otra vez, con una de las características principales del catolicismo español, especialmente clara desde el siglo XIX, que es la adhesión al papa. El entusiasmo por el pontífice romano como fenómeno de multitudes es, en realidad, común a toda la cristiandad del Ochocientos y tiene una fecha precisa de comienzo: el siglo XIX; guarda relación, por una parte, con el resurgir de las *romerías* —el *ir a Roma*— fruto de la religiosidad romántica, idealizadora de la Edad Media y de sus reales y supuestas peregrinaciones, y, por otra, con la atracción que ejerció la personalidad del *prisionero del Vaticano*, Pío IX, sobre los católicos de su tiempo. Es, pues, un fenómeno universal. Lo singular es la fuerza con que arraigó en España, que acaso tiene que ver con el peso y la influencia enorme —más que nunca, en el siglo XIX y la primera mitad del XX— de la Compañía de Jesús, celosamente comprometida por san Ignacio, como es sabido, a difundir precisamente la devoción al papa. Se trata de un movimiento tan fuerte, que no lo impidió el Regio Patronato del que disfrutaban y seguirían disfrutando los monarcas españoles desde el entorno de 1500 hasta una fecha muy reciente. Los obispos españoles del Ochocientos y del Novecientos, *presentados* —por el consiguiente monarca— han sido, en realidad, los principales promotores de la devoción al pontífice; no ha asomado siquiera en ellos la posibilidad de pensar en la gestación de una iglesia nacional.

Cosa que tiene que ver con la entraña universalista del catolicismo español, patente en la continuidad y el vigor de su impulso misionero, ininterrumpidamente desde comienzos del siglo XVI, cuando comenzaron a *llover frailes* sobre América y, enseguida, so-

bre los archipiélagos del Pacífico y Filipinas, hasta hoy mismo, en que sigue siendo el país con más personas –hombres y mujeres, eclesiásticos y laicos– dispersas por el mundo en tareas de misión *ad gentes*, y esto, pese a la secularización.

Se trata de un impulso, además, conscientemente respaldado por la gente común que permanece en España. Es éste el país, en efecto, que recauda más dinero, en el mundo, para las denominadas Obras Misionales Pontificias (aunque es cierto que hay otros cauces que hacen que la aportación económica misional sea mayor en Alemania).

Todo esto ha marcado, sin duda, el catolicismo español, pero con la particularidad de que, trascendiéndolo, ha configurado su cultura y ha hecho que la propia secularización no se haya acomodado –en la medida de otros países de tradición también católica o simplemente cristiana– a las corrientes nacionalistas, incluso xenófobas y a veces racistas que se han desenvuelto con fuerza precisamente en los dos últimos siglos, y más, si cabe, en el XX. El agnosticismo español sigue siendo, mayoritariamente, un agnosticismo de visión universal, universalista, atento a lo que ocurre fuera de sus fronteras geográficas y más allá de los países vecinos, con una fuerte veta solidaria, por tanto, que se hace patente en los movimientos de respaldo económico ante las grandes catástrofes que hay en otros países.

También, una herencia viciada: los errores de Suárez

Se me dirá que, en el fondo, más parece ser esto un panegírico del catolicismo español que un análisis de las características de la secularización de España. Pero, además de que no es así (intento realmente llegar a concluir cómo es esa secularización y no puedo evitar la hipótesis de que tenga aspectos particulares que puedan parecer positivos), hay que decir ahora que el peso de la escolástica en el pensamiento culto español y su adhesión a la sede de Pedro han tenido también sus consecuencias negativas, que han influido asimismo en el proceso secularizador.

Para entender lo que voy a exponer, hay que partir de una pregunta que no es habitual, que me hice hace años y a la que he intentado empezar a responder en un libro inédito: por qué, precisa-

mente, se ha impuesto en Occidente el pensamiento culto secularizador, en ese proceso que corre sobre todo desde el siglo XIV y que enlaza nominalismo, racionalismo, protestantismo y nihilismo, y no se ha impuesto, en cambio, el pensamiento católico. ¿Es que no ha habido pensamiento culto católico desde la Reforma? Y, si lo ha habido, ¿por qué ha sido derrotado?

La respuesta apunta, por lo menos, a dos realidades principales de la historia de estos últimos cinco siglos, que son: los graves puntos flacos de la teología católica y el repliegue de la Iglesia a posiciones defensivas.

La primera de estas dos realidades se gestó lentamente desde el siglo XIV y cuajó de manera decisiva –y extraordinariamente influyente– en torno a 1600 en la obra del *Doctor Eximio*, el granadino Francisco Suárez. En su monumental labor de construcción teológica, fruto de uno de los esfuerzos especulativos de más envergadura que se han dado en la historia del pensamiento, Suárez deslizó varios errores graves:

1. Claro está que inconscientemente, dio un paso adelante hacia la imposición de la duda sobre la existencia de una verdad objetiva a que podía conducir el planteamiento luterano. En las monumentales –y enormemente difundidas e influyentes– *Disputationes metaphysicae*, borró la distinción real entre esencia y acto de ser que, en el ente, había visto y subrayado el Aquinate. Para éste, *essentia* es aquello por lo cual y en lo cual el ente tiene ser. Para el jesuita, en cambio, esencia es todo lo que es verdadero y apto para existir realmente; matiz fundamental porque indujo a pensar a otros –el primero Descartes, que bebió en la fuente de Suárez– que la esencia era aquello que, a la razón humana, no le repugna que exista; esto es: lo inteligible. Descartes, abiertamente, no admitiría ya que hubiera distinción real entre esencia y existencia. Nacía, en otras palabras, el racionalismo. ¿Es precisamente por esto –por la imposición de la metafísica suareziana– por lo que se derrumba la creación teológica española en el siglo XVII, hasta hoy?

2. El segundo gran error de Francisco Suárez fue suscribir y potenciar la solución que había dado Cayetano en torno a 1500 al problema de la gratuidad de la gracia y la libertad de Dios, al distinguir nítidamente, en todo ser humano, entre una *naturaleza pura* y una *naturaleza elevada* y suponer, por tanto, la existencia –en cada hombre y cada mujer– de dos fines –uno natural y otro sobrena-

tural—, correspondientes a esa suerte de doble naturaleza: la naturaleza humana ha sido creada con los medios precisos —los medios naturales— para alcanzar un fin natural y, llamada a la *beatitudo* gratuitamente, gratuitamente recibe los medios para ese otro fin —sobrenatural— que es la visión beatífica. Lo cual equivalía a pensar en la posibilidad de que existiera una naturaleza humana ajena a un destino superior; cosa que conllevaba aplicaciones prácticas de alcance muy notable, desde el terreno de la ascética hasta el de la filosofía del derecho y la gobernación de las comunidades políticas.

3. Además, lo que hizo Suárez fue una verdadera “refundación” de la teología católica; dio prioridad a la apologética, esto es: a convertir la teología en instrumento dialéctico frente a la naciente cultura racionalista. Y, con ello, tácitamente —sin darse cuenta, desde luego—, aceptó la razón como criterio único de legitimación de la propia teología. Por lo mismo, la reflexión sobre Dios fue centrándose en la refutación del deísmo, de suerte que quedó confinado a un segundo plano el enfoque trinitario, y se adoptó la perspectiva de lo natural en detrimento de lo sobrenatural (un término este último, el de “sobrenatural”, que se había acuñado en Trento para designar el destino de todo ser humano a la *beatitudo*). Los conceptos de Cayetano, impulsados por el prestigio enorme de Suárez, tuvieron, de este modo, enorme alcance: se subrayó la gratuitidad de lo sobrenatural y, en consecuencia, se dio en insistir que el fin del hombre no era necesariamente la visión beatífica ni, por tanto, la comunión con la Santísima Trinidad. Se desarrolló, en suma, una antropología centrada en el fin natural, como algo yuxtapuesto a la teología de la gracia. El misterio constitutivo de lo humano —en relación con Dios— quedó en buena medida en realidad inoperante.

4. No fue la consecuencia menor la aplicación de esos criterios a la inteligencia de los sacramentos, y concretamente a la Eucaristía. Siguiendo a santo Tomás, en Trento se había asumido la distinción aristotélica entre *sustancia* y *accidente*, para explicar la presencia real de Cristo en las formas consagradas, sólo que, por cautela, no se habló de *accidentes*, sino de *especies*. Pero Suárez fue más allá e intentó conciliar el dogma tridentino con Duns Escoto y Ockham, que habían puesto serias objeciones a la doctrina del Aquinate y para ello se sirvió de la afirmación de la existencia metafísica de unos “modos sustanciales”, que eran los que hacían realidad la adecuación de los accidentes a una sustancia, de modo que el milagro

de la eucaristía consistiría solamente en el mantenimiento de esos modos sin que se mantuviera la sustancia.

5. Por otra parte, la dualidad de fines establecida por Cayetano y redondeada por Suárez no sólo afectó al derecho, a la política y a la ciencia, sino a la propia concepción de la Iglesia o, para ser más preciso, a la concepción de la Iglesia como pueblo de Dios y, por este camino, a la manera de concebir la vida personal, interior, de cada hombre y de cada mujer. El asunto venía de lejos. En el principio estaba el concepto de *vocación*, que había sido acuñado en los primeros siglos de la era cristiana para referirse al proyecto que tiene Dios de cada ser humano (y que les manifiesta llamándolos, *vocándolos*). Ahora bien, esta llamada de Dios a cada ser humano no se entendió como una mera relación entre Dios y cada hombre o mujer concreto, sino como una *situación* en la Iglesia. En el fondo, estaba Aristóteles –y Platón– y su manera de entender al ser humano como persona social, y no como mero individuo. La *vocación* dirigía a cada hombre y a cada mujer, por tanto, a emplazarse en un determinado lugar de la sociedad y, en concreto, en un preciso lugar de la Iglesia como realidad social. Y desde aquí empezó en el siglo III, con Orígenes, a elaborarse una verdadera doctrina sobre los *estados*, por la que avanzaría el mismísimo santo Tomás y, sobre todo, Suárez. Según ella –en su versión final, la que Suárez expuso en *De religione* (1608-1609)–, no se podía hablar, simplemente, de un designio de Dios sobre cada mujer y cada hombre, a cada uno de los cuales asignaba un futuro distinto, que podía pasar por situaciones jurídicas diferentes e incluso incompatibles. No; en Suárez se identificaba lo teológico y lo juridicocanónico: Dios había querido unas *situaciones* prefiguradas –unos *estados*– y su voluntad sobre cada hombre o mujer consistía en asignarlo a un *estado* concreto. La vocación, así, se “cosificaba”, con una enorme rigidez. El asunto sería decisivo en la relegación, durante los tres siglos siguientes, de la doctrina del sacerdocio universal de los fieles, en la que se insistía, por el contrario, en algunas confesiones protestantes. Está, por tanto, en la base de la consideración –o, mejor, la falta de consideración– teológica del laicado. Las disquisiciones del Aquinate y Suárez, en punto a vocación, se ceñían a las diferencias entre ser religioso, obispo, cura y simple presbítero. Los laicos se definían sólo por su situación negativa.

6. Entonces, ¿no cabía la bondad en el laico? Aquí vino en ayuda la distinción entre naturaleza pura y naturaleza elevada.

Condujo a la elaboración de una ascética en que se daban dos niveles, cada uno de los cuales correspondía a uno de los dos fines que había en todo ser humano, según Cayetano y Suárez. Había un fin último natural y un fin último sobrenatural. Los dos eran realmente “últimos”. Pero el natural era “imperfecto”. Algunos teólogos precisaron que es que este fin natural era sólo *terreno*. Otros, sin embargo, replicaron que no, que, siendo el alma humana espiritual y, por lo tanto, indestructible con la muerte, el fin natural era también trascendente y consistía en la fruición de Dios, pero sólo en la medida en que es posible disfrutarlo con las exigencias propias de la naturaleza creada, en tanto que la fruición de Dios a que se aspira con el fin sobrenatural es la visión beatífica. Cosa que indujo a favorecer dos tipos de comportamientos, que tuvieron vigencia efectiva en la ascesis católica, incluso hasta el día de hoy: uno, el de quienes adscribían al primer nivel –el de la perfección “natural” o “humana”– a aquellos a quienes Dios no pedía la santidad (partiendo de la base de que no la pedía a todos) y los invitaba, por tanto, a conformarse con poco; otro, el de quienes, para reconocer la vocación a entregarse a Dios en alguna institución de la Iglesia, requerían que, previamente, el candidato mostrase virtudes naturales, o “humanas”, arraigadas en su naturaleza; cosa sensata y aconsejable –no la de condicionar de ese modo, sino la de respetar y adecuarse a la capacidad natural de cada hombre concreto– siempre que no se tomara como criterio excluyente, en el que se perdiera de vista que el soporte de unas y otras virtudes –las humanas y las sobrenaturales– es uno mismo y único, en cierto modo indivisible –el ser humano elevado al orden sobrenatural–; de suerte que también las virtudes humanas tienen su parte en la gracia; no pueden reducirse –en un nuevo voluntarismo– a logros de la parte natural de los hombres. Esto en el mejor de los casos. En el peor, si una cosa era el fin natural y otra el fin sobrenatural, en un mismo hombre o mujer, el orden de la gracia y del pecado se convertía en accidental, en sobreañadido respecto a la naturaleza. Por este camino, lo sobrenatural podía presentarse no sólo como algo accidental, sino como reverso de los afanes naturales, de suerte que la *vida interior* –de que había empezado a hablarse en el siglo XVI– tenía que aniquilar la naturaleza. La esencia de la vida religiosa sería, por tanto, no la acción de la gracia (y la acción de gracias), sino el sacrificio y la mortificación, y el verdadero don de Dios, la pobreza y el dolor. En el siglo XVII, el jesuita Rodrigo de

Arriaga —discípulo de Suárez y defensor a ultranza del doble fin— ya se había dado cuenta de que Dios no podía dejar de querer el bien, y para todos. Pero el modo de apurar la independencia de la naturaleza había llevado al logroñés más lejos aun que a Suárez. Porque, al creer que la bondad de las cosas depende solamente de su naturaleza, vino a admitir que éstas pueden ser amadas lícitamente fuera de Dios, por sí mismas, so pena —dice incluso— de que se niegue la existencia de diversas virtudes y sólo exista una, la caridad, el amor a Dios. Con las reflexiones de Arriaga, podía desarrollarse, sí, una ética natural, no una teología.

7. La doctrina del doble fin del ser humano tendría también implicaciones tremendas en el campo de la filosofía del derecho y de la teoría política. Suárez partía de la misma base que Francisco de Vitoria: la autoridad sobre lo temporal procede de Dios pero su titular no es el vicario de Cristo. Había, sin embargo, una diferencia sustancial entre ambos teólogos: a diferencia de Vitoria, Suárez no piensa que la comunidad genere en su propio seno el cuerpo o la persona gobernante, sino que transfiere la autoridad —la *traslada*— a quien ha de ejercer el poder. En Vitoria, se trata de una mera *commissio*; en Suárez, de toda una *translatio*. Una transferencia que es de carácter contractual y, por tanto, pactista. Pero no en el sentido de que esté necesariamente sujeta a unas normas precisas, sin más, sean cuales fueren, sino que lo está a esos términos concretos del pacto —el *privilegio*, la ley privada— y al límite constituido por el propio derecho natural que hace necesaria esa delegación de la autoridad. Ya no se trata, en Suárez, de la formación de órganos o de la designación de personas insertos en el propio cuerpo social pero destinados al ejercicio del poder, sino que el cuerpo social se despoja de la autoridad, por así decirlo, y lleva a cabo una verdadera *translatio* que pone en el príncipe el poder legislativo supremo, en detrimento —se deduce— del valor de otras fuentes de derecho y, en particular, de la costumbre. Con el *Doctor Eximio*, el ejercicio del poder se sitúa en la pendiente que lleva al positivismo jurídico y al despotismo democrático.

El repliegue a la defensiva

Hablaba, en segundo lugar, del repliegue de la Iglesia católica a posiciones defensivas. Fue consecuencia de la manera de compren-

der y afrontar el protestantismo (con el que, por lo demás, tanto tuvo que ver la teología de Suárez y algunos de sus desvíos principales respecto del pensamiento tomista). Ya he dicho que Lutero no fue sólo un disidente en materias de fe, sino un crítico de la inmoralidad reinante entre los eclesiásticos de su época. Y la respuesta católica en aquel momento —en tiempos de Pío V— acabó por apuntar contra ambos extremos: mediado el siglo XVI, se comenzó a impulsar desde Roma una fuerte acción moralizadora, depuradora en gran medida, al tiempo que se desarrollaba un celo extremo frente a cualquier peligro de herejía. El problema no estuvo en ello, obviamente, sino en dos consecuencias a cual más grave: una fue la de iniciar el camino que conduciría —mucho después— a reducir el cristianismo a moral; la segunda, la ruptura del equilibrio —ciertamente difícil de mantener en todas las épocas y lugares— entre seguridad y libertad; de manera que, al reforzar la primera, se restringió de forma decisiva la capacidad creativa del cristianismo católico. Basta recordar lo ocurrido con el heliocentrismo: aplaudido en la curia romana antes de que mediara el siglo XVI, cuando lo formuló Copérnico —canónigo de una catedral católica—, y condenado en el primer tercio del siglo XVII, cuando lo expuso Galileo.

Y ese giro romano —curial pero también pontificio— fue respaldado fuera y dentro de la Monarquía por el Rey Católico, como no lo hizo el Fidelísimo en Portugal ni el *Très Chrétien* en Francia. Fue respaldado hasta el extremo de que, en algunos aspectos, ese designio romanista de los reyes de España —unido al ejercicio del Regio Patronato— condujo a posiciones incluso más radicales que las que se adoptaban en Roma (sobre todo, es cierto, en el terreno de la política internacional; no en el teológico). España y Austria —más exactamente, los territorios de los Habsburgo— se convirtieron en los principales baluartes civiles y militares de la Reforma católica. Lo fueron hasta el siglo XVIII, en que ambos se dejaron ganar por un exacerbado regalismo, sólo que, en Austria, fue, además, jansenista, a diferencia de lo que hemos dicho ocurría en España, donde no hubo jansenismo teológico.

Las consecuencias del dualismo teológico

¿Hasta qué punto influyeron estos factores en la forma de vivir el cristianismo en España? Es difícil decirlo. Pero, si partimos de la

base de que la especulación teológica no es inútil, sino que contribuye a generar comportamientos, no puede haber sido indistinto el hecho de que la teología dominante en España –por mor de la gran influencia de una orden religiosa española como era la Compañía de Jesús– hablara del doble fin del ser humano, ni pudo ser secundario que esta dualidad fuera acompañada, además, del temor a la heterodoxia hasta el punto de yugular el desarrollo de la teología, tan floreciente en la España del siglo XVI, detenida sin embargo con la muerte de Suárez, a comienzos del siglo XVII.

Pero ¿de qué manera influyó todo eso en la gente común?, ¿cuáles pudieron ser sus últimas consecuencias?

Pensemos por lo pronto en la separación entre fe y vida que ha sido echada en cara, tantas veces, a la idiosincrasia española. ¿Tiene que ver con ese dualismo natural-sobrenatural? Antes de responder que sí, se me dirá, con razón, que he hablado justamente de lo contrario –de la reducción del cristianismo a moral– como una de las consecuencias del giro pontificio y español de mediados del siglo XVI, y que esa reducción entrañaría lo contrario de una dualidad de vida. No sólo supondría la adecuación de la vida a la fe, sino incluso la supeditación de la fe a la rectitud de vida. Pero a esto debo decir que esa evolución tropezó, en toda la Iglesia, con aquella fuerza que empujaba en sentido contrario, que era la pedagogía tridentina que se esforzaba en la presentación del cristianismo como historia real, suceso mantenido en acto por mor de la Eucaristía, y ya hemos dicho hasta qué punto esa pedagogía –cofradiera y procesional– caló y arraigó en el mundo hispano, hasta el punto de formar parte de su cultura, hasta hoy mismo.

El puritanismo que, terminó de reducir el cristianismo a moral, entró ciertamente en España, pero mucho más tarde, cuando llegó el impacto de la sensibilidad –digo de la sensibilidad, no de la teología– jansenista. Y eso empezó a ocurrir en el siglo XVII, no tomó fuerza hasta el XVIII y sólo al comenzar el XIX puede decirse que se había impuesto... en los medios cultos. El catolicismo culto español del Ochocientos fue, en efecto, un catolicismo moralizante, como lo fue el resto de la Iglesia. Pero aquí resistió más, mucho más –hasta el siglo XX–, un catolicismo popular que seguía dando prioridad a la concepción del cristianismo como realidad histórica actualizada permanentemente por la Eucaristía... y que separaba generosamente fe y vida. La dualidad de comportamiento fue (es), en efecto, un rasgo dominante en la espiritualidad espa-

ñola. Y es eso lo que hay que preguntarse si tuvo que ver (y parece que sí) con el dualismo teológico sobre los fines de la existencia humana.

Pensemos ahora en la renuencia de los católicos españoles a confesarse, precisamente, católicos, con apéndices que se pueden juzgar como buenos o malos pero que están ahí, como el fracaso de todos los intentos de articular una democracia cristiana, en buena parte por apellidarse así, *cristiana*, en un país donde tanta fuerza ha tenido y tiene el pudor ante la posibilidad de declarar las creencias propias.

Esto ha sido importante también para hacer que la secularización fuera de una manera y no de otra porque este otro proceso ha encontrado, en cierto sentido, una menor resistencia. La sociedad española no se ha dividido entre “católicos” y “laicos” como la italiana, por ejemplo, sino que –al mismo tiempo que se manifestaban todos los signos de resistencia a la secularización de que hemos hablado– ésta ha encontrado en cambio un territorio aparentemente propicio –mejor, en parte propicio– por el repliegue del catolicismo de los católicos a la esfera de la conciencia y de la vida privada. Paradójicamente, aquí donde el catolicismo europeo sigue contando con una de sus mayores fuerzas, se ha impuesto sin dificultad un discurso neutro, aséptico, huido de todo lo relativo a la trascendencia.

La banalización de lo natural

Ha habido más. En la dialéctica separadora de lo natural y lo sobrenatural, una de las opciones posibles (porque hay varias) ha sido y es la de desdeñar lo primero para ceñirse a lo segundo. Y no parece aventurado preguntarse si tuvo eso que ver con el casi abandono de las disciplinas científicas –de las ciencias de la naturaleza– que se registró en España en el siglo XVII, cuando se desarrolló en el resto del Occidente europeo –incluso en países católicos– lo que se daría luego en llamar Revolución científica.

A esto se me dirá, una vez más con razón, que la Revolución científica se orientó muy pronto en sentido protestante –quiero decir: conforme a la idea de la verdad que había propuesto Lutero–; pero lo cierto es que tomaron parte católicos –Galileo a la cabeza–

y que fue esto último –la participación, aunque fuera sobre presupuestos gnoseológicos equivocados– lo que no se dio siquiera en España. Los historiadores de la ciencia han descubierto que hubo, ciertamente, un esfuerzo de investigación científica a finales del siglo XVII y durante el siglo XVIII. Pero no han conseguido que los nombres españoles rescatados de esa manera se hayan incorporado a la *grande histoire* de la ciencia. No tuvieron la suficiente importancia.

Eso ha contribuido a que la secularización haya sido precisamente cientifista... sin conseguir tampoco una aportación capital. En realidad, todo el pensamiento científico dominante en el Occidente del Ochocientos y del siglo XX –hasta hoy– ha hecho de la ciencia un sustituto de la religión. Pero en España, además, eso se ha planteado como una verdadera cruzada para incorporar al progreso científico a un pueblo alejado de él durante varias centurias.

Y, como contrapartida, el catolicismo español no ha tenido la capacidad que ha mostrado en otros países justo para hacer frente al cientifismo moderno. En pleno siglo XX, crear una ciencia “católica” llegaría a ser, precisamente por eso, uno de los objetivos principales de la política de investigación –claro está que en los días de Franco–, lo cual quiere decir que no se hacía sino dejar constancia de que, en efecto, las cosas habían sido y eran tal como digo. Dejo al criterio del que me lea u oiga concluir si ese problema está o no superado.

A superarlo ha contribuido, en todo caso, un fenómeno precisamente español, que ha sido el nacimiento de la teología de las realidades temporales en los años veinte del Novecientos. Pero debe decirse que la concreción de esa teología en ascética y forma de vida ordinaria se ha hecho con frecuencia partiendo una vez más de la dualidad entre lo natural y lo sobrenatural, separando excesivamente, como si fueran dos esferas netamente distintas (lo son y no lo son), esas realidades temporales –el trabajo– y la posibilidad de santificarlas. Algunos dicen que, con nuestra manera de entender la teología de las realidades temporales, los católicos españoles hemos contribuido a crear un mundo perfecto... sin Dios. No es cierto. Pero sí lo es que no nos hemos planteado –con la suficiente fuerza– dar el paso último y decisivo que, en este orden de cosas, requiere la espiritualidad a que me refiero, y que consiste en reconsiderar todas las tareas humanas a la luz del Evangelio: no simplemente santificarlas refiriéndolas a Dios, sino replanteando sus fun-

damentos epistemológicos para ver si se adecuán a Dios. Ante esto, resurge en no pocos católicos españoles la renuencia a manifestar públicamente su fe, como requeriría ciertamente ese replanteamiento.

Dando un paso más, una consecuencia práctica de esta actitud ha sido la preferencia por defender los valores cristianos en el terreno del derecho natural, intentando de esa manera argüir que es problema de todos... y olvidando quizá, con ello, que es problema de todos, ciertamente, porque todos están elevados al orden sobrenatural. Esto es: defender esos valores no por naturales sino por cristianos es al cabo una forma de dar testimonio de Cristo y, por tanto, de evangelizar.

La desarticulación social de lo secular

El temor a la libertad que se impuso en el mundo católico en la segunda mitad del siglo XVI y que asumieron los reyes de España tuvo otra consecuencia de orden distinto que, sin embargo, reverteó finalmente en hacer que la secularización fuera asimismo peculiar. Antes de que ese temor se impusiera, durante el siglo XV y entrado el siglo XVI, las luchas de banderías que asolaron las ciudades españolas como las del resto del Occidente de Europa dieron lugar a un corpus legislativo que apuntó a la prohibición de todo tipo de asociación –bando, liga–; corpus legislativo que, incorporado a las *Recopilaciones* oficiales de leyes, permaneció en vigor hasta el siglo XIX y fue aplicado, entre el siglo XVI y el Ochocientos, de manera lata: no sólo se prohibió *aquel* tipo de bando que había contribuido a romper la norma de vida en las ciudades del Cuatrocientos, sino que se entendió que no era lícito crear ninguna asociación sin la autorización expresa de la autoridad civil.

Quedó exento tan sólo el asociacionismo eclesiástico. Y eso hizo que la sociedad española, desde el Quinientos, se articulara bien y con riqueza de formas en lo religioso –dando lugar a todo tipo de asociaciones, desde órdenes religiosas a simples cofradías, que llegaron a cubrir la inmensa mayoría de las parroquias del país–, pero que careciera de asociaciones civiles, fuera de los gremios (que tenían que ser autorizados por el gobernante correspondiente).

Quizás en esto se halla una de las raíces de la fortaleza de la estructura familiar española —sólo una de ellas, lo subrayo—: en que, falto de otras formas de apoyo, prohibidas expresamente —por ejemplo— las cofradías de oficiales cuando comenzaron a actuar como cauces de reivindicación laboral, en el siglo XVI, reducidas al mínimo las sociedades cultas —incluida la tardía floración de Sociedades de Amigos del País, en el último tercio del siglo XVIII—, prohibidos de forma explícita los *partidos* en la vida política hasta el siglo XIX, precisamente al aplicar aquella legislación del Cuatrocientos sobre bandos y ligas, el español no tuvo otro refugio que la Iglesia o la asociación básica natural que es la familia.

Pero es que, incluso en la propia Iglesia, en España, el asociacionismo no pasó de lo dicho: de la creación de instituciones para encauzar la práctica religiosa. A diferencia de lo que sucedió en los demás países católicos del Occidente europeo, los obispos españoles de los siglos XVI-XIX apenas reunieron los sínodos absolutamente indispensables para aplicar los cánones de Trento y poner los fundamentos de la Reforma. Una de las características de la historia eclesiástica española de esas centurias es justamente la carencia de reuniones sinodales y, por tanto, la debilidad de la articulación entre obispos y curas y de los obispos entre sí.

Y todo eso contribuyó a generar actitudes concretas, prácticas, cotidianas, en laicos y eclesiásticos.

En puridad, el problema asociativo civil no se resolvió por completo hasta la promulgación de la ley general de asociaciones, nada menos que en 1887; aunque, en los años treinta del siglo XIX, con la imposición definitiva del liberalismo en el bando *cristino*, durante la primera guerra carlista, se había abierto un período de tolerancia y habían comenzado a crearse algunas asociaciones por ley (recuérdense las muy difundidas sociedades de socorros mutuos, autorizadas expresamente desde 1839); período de tolerancia que permite afirmar que fue entonces cuando ese rubro de la vida social comenzó a tomar forma en España; eso, cuando llevaban varios siglos Italia y Francia pobladas de academias y Alemania de sociedades de lectura y de otras formas de asociación cultural.

Esto selló el desarrollo social español hasta hoy día: vendrían otras épocas, de plena libertad asociativa; pero en España fue (es) una tendencia siempre más débil que en los demás países que men-

ciono. Los españoles continuaron (continúan) tendiendo a encauzar la solución de sus problemas dentro de la esfera familiar, más que en la sindical o corporativa.

Y eso ha marcado también la secularización, que ha carecido de la articulación asociativa con que ha contado en otros países. En la crisis eclesial de los años 1970-1971, por ejemplo, sínodos y congresos revisionistas tuvieron lugar fuera de España y se miró hacia ellos cuando se optó por reunir la Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes en 1971; Asamblea que, pese a la grave crisis eclesiástica a que dio lugar, fue, doctrinalmente, un palidísimo y muy ortodoxo reflejo de lo que sucedía en el centro de Europa.

El 68 católico

Por eso y por más razones, la crisis en que entró la Iglesia católica en 1968 también tuvo en España un menor poder secularizador o, para ser más exactos, lo tuvo aquí a remolque de lo que sucedía en el resto del mundo católico. Ya hemos dicho que el desarrollo teológico español quedó paralizado antes de que mediara el siglo XVII. Ciertamente, en los siglos XVII y XVIII, la teología católica fue débil por doquier, no sólo en España. Pero la recuperación del siglo XIX ya no tuvo lugar en esta tierra. Hubo figuras señeras: Balmes, Zeferino González, Amor Ruibal ya a comienzos del siglo XX... y pare usted de contar. Pese a innovaciones como la que se ha indicado de la teología de las realidades temporales, incluso éstas fueron teorizadas —convertidas en verdadera teología— fuera de España, en Francia y Alemania principalmente.

Fue la teología francesa y alemana —en líneas generales— la que, en el Concilio Vaticano II, desplazó a la escolástica. Y fue otra teología alemana y francesa —principalmente— la que, de inmediato, hizo suya la consigna de *dépasser le Concile* y dio forma a la crisis a que me he referido. Que dio el impulso principal a la secularización.

La secularización posconciliar española fue mero —aunque importantísimo— reflejo de lo que sucedió en el centro de Europa. Incluso cuando algunos teólogos españoles tomaron la iniciativa —concretamente al proponer la teología de la liberación para Ibe-

roamérica desde 1971—, lo hicieron a partir de la teología alemana y, secundariamente, francesa.

En consecuencia, la secularización posconciliar —siendo muy grave— fue más leve en España que en el centro de Europa. Pero fue también una secularización ante la que la mayoría del clero católico español careció de respuesta. No tenía la necesaria formación. O se mantuvo en la vieja escolástica —sin acabar de darse cuenta de que había sido arrumbada por el propio magisterio conciliar— o asumió las desviaciones del pensamiento centroeuropeo.

En España, la principal respuesta a la secularización de que hablo la dieron los laicos. Fue entre ellos donde se gestaron las réplicas más fuertes a la crisis que cundió entre los eclesiásticos. Con una particularidad. Y es ella que, por mor de todo lo dicho al principio sobre el arraigo de la fe y las peculiaridades de la catequesis recibida, esa réplica laical no fue tradicionalista. En España, el lefebvrismo prácticamente brilla por su ausencia. La réplica de los laicos se hizo *a partir de* la asunción de los planteamientos conciliares: partiendo de la base, al menos tácita, de que era posible conciliar reforma y tradición.

Claro que, a la larga, eso no ha bastado. Los españoles han terminado por ser tan permeables a la secularización como otros pueblos, sólo que a ritmos y de maneras distintos. Y, además, otros rasgos de los que hemos hablado —como aquella tendencia a disociar fe y vida— han conducido a formas de secularización más graves que en los demás países, como revela el hecho de que haya conseguido tener, junto a Italia —otro país católico—, la tasa más baja de natalidad en el mundo. De que en ello late un hondo problema moral, no cabe la menor duda.

Sólo se acerca a ello, en gravedad, la imposición casi total de la cultura agnóstica en los *media*; imposición que tiene que ver con aquel otro rasgo de que hablábamos, de la renuencia de los católicos españoles a declarar su fe.

El dictamen puede pecar de negativo. Pero no hay que olvidar que se me ha pedido que hable de las peculiaridades españolas de la secularización, y no de los signos de renacimiento cristiano. También los hay pero no me corresponde abordarlos.